

OS MÚLTIPLOS DA ALMA: UM INVENTÁRIO DE PRÁTICAS DISCURSIVAS WAPISHANA

Nádia FARAGE*

Este artigo procede ao inventário das práticas discursivas não-coloquiais vigentes entre os Wapishana, povo de filiação linguística Arawak que habita os campos do interflúvio Branco/ Rupununi (Lat.1º a 4º N. e Long.59º a 61º O.), região de fronteira entre Brasil e República da Guiana¹. Meu argumento é o de que tais práticas discursivas não-coloquiais organizam-se em gêneros, regidos por um conjunto socialmente reconhecido de convenções.

Demolida pela crítica romântica, a questão dos gêneros, é certo, há muito caiu em desuso na literatura ocidental, tornando, assim, polêmica sua retomada para fins analíticos.² Aplicarei, no entanto, a definição de gênero sob as condições colocadas por P.Zumthor (1983, p. 45 et seq.), que sumário no que segue.

* Departamento de Antropologia – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas – Campinas – SP.

1 Os Wapishana são hoje uma população estimada entre 10.000 a 11.000 indivíduos (J.Forte, 1990; recenseamento pessoal, 1988/89), Em território brasileiro, na porção nordeste de Roraima, as aldeias Wapishana localizam-se predominantemente na região conhecida por Serra da Lua, entre o rio Branco e o rio Tacutu, afluente do primeiro. Há ainda aldeias, sobretudo aldeias de população mista, Wapishana e Macuxi, no baixo rio Uraricoera, outro formador do rio Branco. Na Guiana, as aldeias Wapishana concentram-se entre os rios Tacutu, Rupununi e Kwitaro, limitando ao norte, nas montanhas Kanuku, com o território Macuxi; ao sul, sua ocupação se estende à vizinhança do território Wai-Wai. No Brasil, as aldeias Wapishana apresentam uma população média de 150 habitantes; mais altas são as cifras apresentadas para as aldeias em área guianense (Forte, 1990).

2 Uma minuciosa resenha das posições em debate encontra-se em R.Finnegan, 1992.

De um lado, afirma o autor, constituem gêneros determinadas variedades ou séries de discursos que apresentem semelhanças funcionais internas, organizadas sob um modelo ou “figura programática”. A definição de gênero enquanto “figura programática” a desvia da excessiva rigidez de uma tipologia, satisfazendo, assim, o parâmetro sugerido por R. Finnegan (1992, p. 135-9), que, presa à questão da autoria e da possibilidade de inovação daí decorrente, frisa que gênero é forma estável, mas não fixa.

De outro lado, tais variedades ou séries discursivas devem ser socialmente reconhecidas enquanto distintas. Nada permitiria, assim, aplicar a outros materiais classificações pertencentes à tradição clássica ocidental, rotulando gêneros como “baixo” ou “sublime”. Ao contrário, a busca de uma classificação operante no grupo social estudado - seja ele uma classe social ou etnia - tenta prevenir aquilo que Zumthor chamou, com muito espírito, de “bric à brac terminológico” em que tantas vezes incorrem os etnólogos, designando aleatoriamente materiais orais diversos por “conto”, “lenda”, “epopéia” ou “mito”. Não me parece que outra coisa tenha dito M. Bakhtin/Medvedev quando - navegando, aliás, contra corrente na crítica literária - enunciou genialmente, ainda em 1928, que uma poética do gênero só pode ser uma sociologia do gênero (Bakhtin & Medvedev, 1985, p. 135).

Nesta linha, buscarei, nos limites deste artigo, examinar as convenções que, para os Wapishana, circunscrevem seus gêneros discursivos, bem como o modo pelo qual se repartem socialmente.

A REPARTIÇÃO SOCIAL DA PALAVRA

“*Aona puaitapan amazada*” - “você não conhece o mundo” - é a resposta que escutam invariavelmente os mais jovens, quando tentam opinar sobre assuntos considerados graves ou que, no mínimo, escapam à sua alçada. A frase bem resume o modo pelo qual os Wapishana concebem a aquisição de conhecimento. *Amazada*, o mundo, é noção que enfeixa espaço e tempo e, deste modo, tem duplo sentido: de um lado, significa que alguém que ainda não correu o mundo, por isso não o conhece; de outro, significa que alguém ainda não o viveu o tempo suficiente para conhecê-lo.

Conhecer espaços mais amplos do que a própria aldeia de origem constitui, é certo, fator respeitável de conhecimento. É de praxe que rapazes solteiros viajem pelas outras aldeias no Brasil ou na Guiana, ou a trabalho, em fazendas e garimpos que se espalham pelo território Wapishana: comumente trazem de volta a esposa e o conhecimento de curas espetaculares,

bem como um repertório expressivo de narrativas aprendidas à noite em volta das fogueiras.

Mas, para os Wapishana, o acesso ao conhecimento, à sabedoria, encontra-se sobretudo associado ao tempo, à idade: os mais velhos são os que necessariamente acumularam o conhecimento pela experiência.

A associação do conhecimento à idade não significa que os mais jovens não possuam repertórios discursivos; ao contrário, meninas e meninos impúberes, que permanecem, quase sempre, discretos e silenciosos durante a narrativa dos mais velhos, depois são capazes de repeti-la ou mesmo variá-la. Ocorre que, ainda que dominem um determinado repertório, os jovens não se sentem autorizados a veiculá-lo, como bem notou P.Gow (1990) entre os Piro na Amazônia peruana, pois que esta autoridade é socialmente reconhecida como atributo da idade.

Os mais velhos, “aqueles que sabem as histórias”, são chamados *kwad pazo*³, termo que os Wapishana letrados traduzem por historiadores; no contexto do culto católico, é dito *kwad pazo* aquele que interpreta a leitura bíblica. Outros, ainda por associação à letra, usam da metáfora “*bibliotecas das aldeias*” para referi-los, reconhecendo-os, assim, como detentores de um conhecimento especializado.

De especialização se ocuparam, em larga medida, os estudos empreendidos em terreno africano, entre sociedades linhageiras e/ou centralizadas, em que genealogias e listas dinásticas constituíam monopólio de especialistas encarregados de sua memorização e transmissão (Vansina, 1968, p. 31 et seq., 1985, p. 94 et seq.). Nesse sentido estrito, o conhecimento para os Wapishana não configuraria um domínio especializado: de um lado, não se trata de um patrimônio de linhagens - que a morfologia social Wapishana, baseada em parentelas, desconhece -, e de outro, sua transmissão não pressupõe sucessão ou outros mecanismos institucionais.

Sabe-se que nas terras baixas sul-americanas, em particular na Amazônia, ausentes os grupos corporados e a centralização política, a equação entre saber e poder, mais sutil, reside no campo do conhecimento ritual (Overing, 1990, Santos-Granero, 1991). O xamanismo e, em menor grau, a prática encantatória, como se verá adiante, configuram certamente campos de conhecimento ritual que exigem maior especialização; em particular o xamanismo, por pressupor iniciação. Mas a definição genérica de *kwad pazo*, que ora discutimos, não se resume a esta esfera específica, antes a

³ Expressão derivada do verbo *kwadan*, contar: literalmente, o que conta, contador.

encompassa: ou seja, um xamã é, por definição, um *kwad pazo*, mas nem todo *kwad pazo* é um xamã.

Assim sendo, há que marcar uma diferença crucial em relação a outras sociedades amazônicas: o conhecimento entre os Wapishana, associado à idade, é um canal aberto e, em tese, acessível a todos, posto que a velhice é processo inescapável, que chega inexoravelmente a cada um de nós. Concebendo o conhecimento como um processo necessariamente cumulativo, os Wapishana consideram que um adulto pleno pode ser um *kwad pazo*, o que não significa que todos o sejam; os mais velhos possuem o potencial, mas não é normativo desenvolvê-lo.

Em suma, o *kwad pazo* é um sábio, e a sabedoria, para os Wapishana, é um derivativo necessário da experiência de vida. Os *kwad pazo*, por vezes, são chamados, bem como se auto-intitulam, jocosamente, *restos de kotuanao*, antigos, porque, além de narradores, são igualmente co-participantes de um passado cuja memória os mais jovens não partilham por experiência própria. Voltaremos à expressão *restos de kotuanao* adiante.

Apesar de investir tanta ênfase na idade, os Wapishana não exibem grupos etários, nem demarcam rigidamente ritos de passagem. Evidentemente, muito embora não recebam maior institucionalização, se reconhecem fases socialmente relevantes na trajetória de um indivíduo. Indiscriminadas, as crianças são referidas por um só termo, *koraidaona*. Na puberdade, “quando muda a voz”, um rapazinho passa a ser designado pelo termo *tominaru*, condição a ser superada apenas com o casamento, quando então acede à condição de *daionaora*, termo que significa, ao mesmo tempo, homem e marido; o nascimento dos filhos virá consolidar esta condição adulta. Porém, apenas o tornar-se sogro, com o casamento dos filhos, constitui efetivamente o momento de acesso à idade madura e à respeitabilidade e, em um crescendo, o nascimento dos netos traz a idade adulta em sua plenitude. Assim, para os Wapishana, um adulto pleno é um indivíduo com netos.

O mesmo se aplica às mulheres, com a diferença de que a puberdade feminina se distingue por fases intermediárias que realçam, a meu ver, mais do que na esfera masculina, a entrada na vida sexual e reprodutiva: no despontar dos seios, a menina é dita *kadineibi*, tornando-se *kashinaru* por ocasião da menarca; no auge da puberdade é dita *mawisse*, o que designa a mulher jovem e bela. Uma mulher será considerada *mawisse* até o nascimento dos filhos, porque, estritamente, *mawisse* é a mulher que ainda não enfrentou um parto. A partir de então, a determinação pelos filhos torna a trajetória feminina em tudo análoga à masculina.

Em contrapartida, o conhecimento em demasia, crêem os Wapishana, envelhece, e, por este motivo, os jovens não devem tentar adquiri-lo, sob pena de encanecer, ou, em caso extremo, enlouquecer: dizem os Wapishana que rapazes solteiros, sobretudo quando utilizando extemporânea e inadequadamente encantações, tendem a perder o controle facilmente, e sofrer acessos de choro sob o efeito do *parakaru*, a bebida fermentada de mandioca⁴. O envelhecimento precoce e a loucura são, com efeito, os motivos mais frequentemente alegados pelos mais moços para preferirem não dominar as práticas discursivas não coloquiais.

Corolário da velhice, o conhecimento, para os Wapishana, avança à medida em que declina o vigor físico, em particular a atividade sexual e reprodutiva. Tal se explica pelo fato de que, para os Wapishana, a aquisição do conhecimento, afeto à esfera da alma, encontra-se na razão inversa da reprodução dos corpos. Entre jovens, as mulheres são mais afetadas à esfera do corpo do que homens; jovens, tomados em conjunto, estão na esfera do corpo se comparados aos velhos. No acesso ao conhecimento, assim, o critério idade decididamente subsume o do sexo: a velhice iguala homens e mulheres em seu afastamento do corpo, faz deles mais alma do que corpo. Tal proporção igualmente rege a distribuição dos gêneros discursivos.

GÊNEROS DISCURSIVOS

Os Wapishana explicitamente discriminam, nomeando-os, três gêneros discursivos não-coloquiais: *puri*, *kotuanao dau'ao* e *marinaokamu*, cujas convenções percorreremos no que segue.

Os Wapishana glosam *puri* como “oração” ou “remédio”. São encantações, enunciações formulaicas que têm o poder de atuar sobre o mundo tangível e intangível. Tais fórmulas têm um vasto campo de aplicação: são utilizadas de forma terapêutica, para o tratamento de doenças - que invariavelmente decorrem da agressão de seres sobrenaturais -, bem como para garantir sucesso na caça, na pesca, na agricultura e quase todas as outras atividades cotidianas, femininas ou masculinas. Utiliza-se igualmente *puri* para cancelar eventuais efeitos nefastos provenientes da inobservância rigorosa do resguardo do luto, do parto e da menstruação, ou ainda, para

4 Veja-se J.Overing (1989) para noção análoga entre os Piaroa, quanto aos perigos do conhecimento demasiado e fora de controle, apontando para a articulação do conhecimento a uma ética da sociabilidade.

tornar comestíveis a caça e a pesca, apaziguando seu princípio, os “avós” de cada espécie. *Puri* é utilizado ainda para atuar sobre a vontade de outrem, em particular na atração amorosa e na vingança.

O conhecimento e utilização de fórmulas *puri* é, em princípio, acessível a todos. Repertórios, no entanto, variam em extensão: os vastos repertórios são reconhecidos como atributos de especialistas, os *popazo*, rezadores, muito embora sua aquisição não dependa de qualquer outro requisito além do interesse pessoal neste aprendizado. Adultos plenos, via de regra, possuem um repertório, ainda que restrito, para o tratamento doméstico das doenças dos netos.

Valiosos, porém, os *puri* são mantidos em relativo segredo: ensinados a outrem, “*sal o forte da oração, não está mais em nós, está com os outros*”. Em contrapartida, aqueles que possuem repertórios mais amplos não se recusam a transmiti-los, e ironizam o segredo como sinal de fraqueza de seus possuidores. A transmissão deste conhecimento, como apontei acima, pode ocorrer entre sexos e gerações: “*basta escutar quando as velhas conversam na boca da noite*”, dizem os Wapishana, observando apenas que é melhor - mas não normativo - aprendê-los na idade madura e de um adulto também pleno, uma vez que idade é premissa para a sabedoria.

Consideram os Wapishana que a fórmula *puri* possui uma estrutura fixa, que não permite variações: fórmula curta, que se vale freqüentemente de paralelismo, sua eficácia repousa, em tese, na memorização e na repetição palavra por palavra. Sua enunciação, em tom sussurrado e fervoroso, é feita em momentos solitários, ou na presença de alguns poucos assistentes, se se trata de enunciá-las em intenção de um terceiro.

A linguagem dos *puri* não é esotérica, mas altamente figurada, o que faz com que sua clareza dependa do grau de competência do ouvinte para a exegese: os mais velhos, pelo conhecimento acumulado, são ainda os mais competentes para tanto. Subscrevendo a análise de J.Overing (1990) acerca do discurso religioso Piaroa, julgo fundamental observar que, embora se valha de tropos, as encantações são entendidas pelos Wapishana como discurso literal, que traz consequências literais, pois que consiste em intervenção efetiva sobre a realidade que visa.

Tanto invariabilidade quanto eficácia no gênero *puri* são reputadas pelos Wapishana ao fato de serem as encantações linguagem dos entes que originalmente povoaram o mundo, quando a linguagem exercia um poder criador. Com a ruptura da ordem original, afirmam os Wapishana, aqueles seres transformaram-se em *puri*: “*Não se faz puri à tãa. Puri é de*

antigamente, do que se transformou ". A magia é, com efeito, um atributo da alma-palavra de todos os entes que povoaram o mundo dos primeiros tempos, atributo perdido na ruptura da ordem primordial. Eis seu paradoxo: aprisionada na encantação, a palavra de todos aqueles entes só se manifesta hoje pela voz humana.

O evento da condição humana, por sua vez, foi marcado precisamente pela perda do poder criador da linguagem; antes, "*quando o céu era perto tudo falava, era puri*". A este poder, apenas evoca-o hoje, nos homens, o princípio vital - *udorona* - , aspecto incorruptível da pessoa. Explico.

Para os Wapishana, o ser humano é dotado de três aspectos. Denomina-se *udorona* o princípio vital propriamente dito, força que, por si, nos movimenta e anima; expressa-se na fala, no batimento cardíaco e na respiração: no ventre materno não a possuímos, apenas a obtemos quando, pela primeira vez, inspiramos. Sua realidade nos humanos é manifesta pela sombra forte que projetamos ao sol. Os outros dois aspectos são *udikini* que, ao contrário da força vital constituída na *udorona*, é a sombra mais fraca que projetamos, e *ma'chai*, o cadáver e seu espectro, de que falarei adiante.

Retenhamos que *udorona*, a alma, se expressa pelo batimento cardíaco e pela respiração, o é exponencialmente pela fala articulada: crianças pequenas, que ainda não falam, não a possuem; tampouco os mortos, cujos espectros apenas exibem um murmúrio rouco e ininteligível. É este aspecto da pessoa humana, equacionado à fala que, para os Wapishana, permite a enunciação das fórmulas *puri*. Reiterando esta relação, as fórmulas *puri* se fazem ainda acompanhar pelo sopro, esta outra expressão da alma.

Efetuada em fala e sopro, a encantação é entendida como a alma em ato. Assim explicam os Wapishana: "Quando a gente usa *puri*, sopra porque está chamando pela boca, o vento da gente está soprando, é a fala da gente. Está chamando *udorona*, assim como deus". Desta propriedade lhe advém força para criar ou modificar realidades, alento que se transfere, aos olhos dos Wapishana, de modo comparável ao soro que os brancos dão nos hospitais.

Este é o ponto que nos interessa de perto: alma em ato, a encantação porta presença plena, e não memória; seu tempo é o presente, duração de sua intervenção. É o que se verifica, de forma potenciada, nos cantos xamânicos, como veremos a seguir.

Denominam-se *marinaokamu* os cantos de um xamã, *marinao*. Os cantos xamânicos são qualificados pela expressão *upurz karawaru*, que os Wapishana traduzem por "corrente do *marinao*" (onde *u*, pronome

possessivo, terceira pessoa do singular; *purzai*, corrente, escada, ponte, tudo o que dá passagem, que vence obstáculos; *karawaru*, segundo os Wapishana, seria um empréstimo lexical Makushi, empregado no sentido de leveza, glosando-o como “asa”, algo “que voa leve como o algodão ao vento”). Tais cantos o xamã entoava, acompanhado pelo ritmo de um molhe de folhas de ingá ou pau-tipiti, para “subir”, ou seja, excorporar-se e permitir que outros entes - em especial xamãs já mortos - se manifestem através de seu corpo, enquanto sua alma - *udorona* - visita os habitantes invisíveis das serras e outros locais. O princípio vital do *marinao* permanece ligado a seu corpo através deste canto-corrente e, por este motivo, em guerras xamânicas, um *marinao* tentará cortar a corrente de seu adversário. Um *marinao* que não possui um repertório *upurz karawaru*, ou seja, sua corrente, é dito *chanaminuru*, um xamã voltado para o mal, que se utiliza do arco-íris para sua subida. Em uma sessão xamânica, os cantos *upurz karawaru* são intercalados a diálogos eventualmente estabelecidos entre, como mencionei acima, os entes que se manifestam através do xamã e os assistentes. Muitas vezes estes entes expressam-se em línguas estrangeiras, trazendo assim ao discurso do xamanismo um certo grau de esoteria. A definição de *marinaokanu* recobre, porém, exclusivamente, os cantos.

A transmissão dos cantos pode ser interpessoal: dizem os Wapishana que o repertório inicial de um *marinao* pode lhe ser ensinado por outro *marinao* que o introduz a esta arte, muito embora, passado o período de iniciação, dificilmente assim ocorra. O ponto fundamental da iniciação de um *marinao* consiste da incorporação, através da ingestão pelas narinas e boca, de certa categoria de plantas - *wapananinao* - que, mágicas, possuem, estas sim, o dom do canto. Assim, importa-nos reter que *marinaokanu* são cantos de plantas *wapananinao* que o xamã guarda em si e que já se mesclaram à sua própria natureza⁵.

Como aludi anteriormente, o xamanismo, pressupondo iniciação, configura certamente o campo discursivo que, poderíamos dizer, mais especializado entre os Wapishana. Tal especialização, nos termos Wapishana, se transpõe em potência que, tal como nas encantações, advém do fato de ser

5 Os Wapishana possuem uma outra forma de xamanismo, que consideram forma branda, de um lado, por ser praticada à luz, de outro, porque não supõe a incorporação de *wapananinao*. Este especialista é dito *kamapazo*. Os *wapananinao* que utilizam vivem dentro de um pequeno maracá que é, explicam os Wapishana, “como um telefone”. A elaboração do maracá é indicada ao *kamapazo* em sonhos ou por outro *marinao* que o ensina. O maracá é feito de cabaça e dentro são colocados, secos, os *wapananinao*.

manifestação exponencial da alma. O canto, expressão da alma em seu mais alto grau, aqui se realiza. Isto significa que, ao modo das encantações, os cantos efetuam-se perlocucionariamente.

A diferença, porém, das encantações, os cantos xamânicos não têm caráter formulaico; ao contrário, caracterizam-se, via de regra, por uma forma dialógica e situacional: em uma sessão de cura, o canto dirige-se à alma do doente, bem como ao ente que a aprisiona, motivo da doença, operando persuasivamente pela sua recondução ao corpo. Assim, os cantos não descrevem a batalha pela alma, antes consistem, eles próprios, em batalha.

Kotuanao dau'ao é gênero narrativo. Em contraposição ao gênero *purl*, constitui estrutura aberta que comporta variações, improvisações individuais e, portanto, inovações. Iniciemos seu exame, decompondo a expressão que o designa.

Os Wapishana glosam o termo *kotuanao* por antigo, velho, o que já não existe mais (plural: *kotuaonaonao*); assim contrastando-o ao termo *kainao*, os existentes. A expressão *dau'ao* pode ser traduzida por “aquilo que se diz sobre”. A tradução mais fiel para *kotuanao dau'ao* seria, a meu ver, “aquilo que se conta sobre os antigos”. De si, a expressão indica que tal conjunto de narrativas representa, para os Wapishana, não uma história legada pelos antigos, mas antes aquilo que hoje se produz sobre o passado. A definição não poderia ser mais precisa, sinalizando um gênero narrativo aberto, onde a condição da narrativa é, no presente, a recriação constante, infinita do passado.

Os narradores, por sua vez, apreciam citar suas fontes, sobretudo se essas consistem em outros *kwad pazo* de renome, o que valoriza a narrativa. No entanto, legitimidade ou plausibilidade não são critérios em pauta (Vansina, 1968, 1985; Price, 1985; Appadurai, 1981).

Kotuanao dau'ao seria, assim, narrativa tal como a reivindicou W. Benjamin (1987, p. 197 et seq.): construção artesanal, que não se esgota em si mesma, antes é produto da relação singular que se estabelece entre narradores e ouvintes, permitindo, ou mesmo exigindo, o acréscimo, a inovação, ao sabor de uma cadeia de transmissão.

Há, porém, um critério fundamental para a definição do gênero, que se encontra no conceito de “antigo”. Em primeiro lugar, como afirmei acima, *kotuaonaonao*, os antigos, os que já não existem mais, opõem-se a *kainaonao*, os atuais, os existentes. Nesse sentido, o termo *kotuanao* refere-se

diretamente aos mortos. Casos recentes, envolvendo vivos, não são considerados *kotuanao dau'ao*.

Em termos genealógicos, são considerados *kotuanao*, via de regra, os mortos na segunda geração ascendente em relação ao narrador. Os mortos na primeira geração ascendente o são ocasionalmente, se aquele que narra tem idade avançada, e considera que os mortos a quem se refere pertencem a um passado já remoto. Porém, note-se, nem todos os mortos são *kotuanao*, mas apenas aqueles de quem não persiste uma memória individualizada. Assim sendo, *kotuanao* constitui uma categoria coletiva de mortos, dos quais não se guarda lembrança: “*quem morreu agora não é kotuanao; kotuanao são os antigos, como meu avô, que nunca vi*”. Eis porque são chamados *restos de kotuanao* os narradores idosos, capazes de recordar corpos e individualidades que o crivo da memória social recusa.

Os limites da memória genealógica vertical prestam-se assim, de modo inequívoco, de baliza para definir o gênero, cuja matéria prima é o passado remoto. Nesse sentido, poder-se-ia sugerir que, à diferença da memória toponímica que parece ser generalizada nas Guianas (Rivière, 1984; Albert, 1988), a memória social Wapishana faz recurso à duração, ainda que não a uma cronologia. A duração é recortada, para os Wapishana, pela oposição entre *kainao*, os atuais, e *kotuanao*, os antigos, os que já não existem mais.

Tratando da narrativa Piro, P.Gow (1990) argumenta que, ali, a noção de uma ruptura radical entre mortos e vivos expressa-se, ao nível da representação do passado, na construção de um vínculo de linguagem com os mortos, em oposição à substância que inter-relaciona os vivos. P.Gow propõe ainda que a oposição entre mortos e vivos incide tanto na transmissão narrativa quanto em sua composição: a performance narrativa entre os Piro é construção ativa de memória, à medida em que é instrumento de afastamento em relação ao passado.

De modo análogo, sugiro, opera a economia narrativa Wapishana, guiando-se por uma oposição entre a experiência dos sentidos e a experiência da linguagem: “*kotuanao não se vê com os olhos*”, dizem os Wapishana. Sua premissa central, a meu ver, encontra-se ainda na noção de pessoa, mas toma por variável os mortos e seu espectro.

Ma'chai, o cadáver e o espectro que este libera, é ente extremamente perigoso e letal, que tem o terrível condão de tudo apodrecer. As opiniões divergem: para uns, a ameaça representada pelo *ma'chai* cessa com a total decomposição do cadáver; para outros, o espectro permanece,

independente da decomposição de seu corpo, e vai morar na mata e, principalmente, nas serras, de onde ocasionalmente vem rondar os vivos, para levá-los consigo. A dor do luto, a saudade, enfim, a memória dos mortos tornam os vivos vulneráveis aos ataques de *ma'chai*; para evitá-los, o esquecimento é um imperativo, é o que explicam os Wapishana, recorrendo à comparação com o mundo vegetal: “veja o algodão, nunca lembra o pé de onde foi arrancado.”

Em coletivo, libertos de sua feição individual, os mortos acedem à condição de antigos e, na distância que o esquecimento produz, já não representam ameaça ao tempo dos vivos. A passagem da condição de mortos àquela de antigos se verifica na narrativa, mas, reciprocamente, vai sendo construída, pouco a pouco, por ela, trabalho artesanal de narradores. Como para os Piro, parece-me que é o esforço de transformar a referência passada em narrativa que concede aos Wapishana o afastamento necessário deste passado: contá-lo é circunscrevê-lo, colocá-lo em posição inoperante, lugar de onde não venha atingir o presente.

Desafiando, assim, uma visão clássica do papel rememorativo da narrativa, as narrativas *kotuanao dau'ao* são lições de esquecer. O afastamento do passado requer que se fale dele, mas, e somente, na condição de fala, e não de experiência vivida. No gênero *kotuanao dau'ao* pode-se, portanto, criar e recriar pelo discurso um passado anódino em relação ao tempo *kainao*. Mas eis que, neste aspecto, marca-se uma divergência fundamental com relação ao gênero narrativo Piro: ocorrendo em discurso, a referência passada não se submete ao crivo da experiência, critério de verdade aplicado pelos Piro para distinguir entre relatos de primeira e segunda mãos (P.Gow, 1990:11); para os Wapishana, o gênero *kotuanao dau'ao* não lança âncora no que foi, mas a este constitui, em narrativa.

Em suma, as narrativas *kotuanao dau'ao* encompassam uma gama variada de temas sobre o mundo primeiro ou humanos acontecimentos, sob uma condição sine qua non, a de que o narrado seja referência passada e morta da perspectiva dos que hoje existem. Ou seja, ainda que referindo-se ao mundo humano, as narrativas *kotuanao dau'ao* abordam exclusivamente os mortos, e jamais tratam dos vivos.

Vê-se, assim, que os gêneros discursivos, em contraste à fala que pertence aos humanos, apontam para uma esfera alheia, não humana: se as narrativas *kotuanao dau'ao* falam de outros, os mortos, as encantações e os cantos do xamã são, por sua vez, a fala dos outros. Este é o seu diferencial.

Há nuances, porém. Se há uma linha clara a separá-los da fala corrente, sugiro ainda que os gêneros discursivos, entre si, alinham-se em crescendo, na proporção direta da alma que contêm. Nesse sentido, os Wapishana concebem as narrativas *kotuanao dau'ao* como mais próximas, mesmo humanizadas, diante das encantações e dos cantos xamânicos; eis porque igualmente as narrativas são desprovidas de magia, força produtiva que ambas as outras modalidades possuem em grau máximo, por serem eminentemente alma-palavra.

CONCLUSÕES

Do inventário que realizamos, pode-se depreender que a codificação discursiva, para os Wapishana, repousa sobre suas concepções do tempo e da condição humana.

Os gêneros, assim, propõem temporalidades distintas, contrastantes entre si, que se prendem a aspectos opostos da pessoa humana.

Tratando da relação com os mortos, para melhor negá-la, o tempo na narrativa é um passado absoluto - o que não existe mais -, que não intervém no presente. A performance narrativa opera precisamente nesta direção, criando maior afastamento e indeterminação do passado face à realidade humana presente. Isto faz com que as realidades narradas sejam auto-contidas, seus pontos de contato com a realidade vivida, quando os há, devem ser cortados pelo ato mesmo de narrar.

Em pólo oposto, como vimos, situam-se as encantações e os cantos xamânicos: manifestação da alma, seu tempo é um presente absoluto. Presente é o tempo em que enunciação e enunciado coincidem, de onde deriva seu poder de produzir efeitos sobre a realidade humana, vale dizer, sua força perlocucionária.

Diferentes tempos, diferentes modos de memória projetam, portanto, os gêneros, tratando, cada um, do perecível e do impercível na condição humana, do corpo e da alma.

Sim, pois, perpassando o sistema, e conferindo-lhe sentido, está a teoria da pessoa. A oposição mortos/vivos que vemos operar o enunciado parece-me encontrar seu equivalente na oposição jovens/ velhos entre aqueles que enunciam: seu índice é, ainda, um maior ou menor afastamento do corpo. Em razão inversa, destaca-se a palavra que é alma, a que pode permanecer, infensa à morte e ao esquecimento.

Referências bibliográficas

- ALBERT, B. La fumée du métal: histoire et representations du contact chez les Yanomami (Brésil). *L'Homme*, v. 106/107, p.87-119, 1988.
- APPADURAI, A. "The past as a scarce resource". *Man*, v. 16, n. 2, p. 201-19, 1981.
- BAKHTIN, M.M., MEDVEDEV, P.N. (1928) *The formal method in literary scholarship: a critical introduction to sociological poetics*. Cambridge: Mass., Harvard Univ. Press, 1985.
- BENJAMIN, W. O narrador. In: _____. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985 v. 1.
- FINNEGAN, R. *Oral tradition and the verbal arts: a guide to research practices*. London: Routledge, 1992.
- FORTE, J. "The Populations of Guyanese Amerindian Settlements in the 1980s". *Occasional Publications of the Amerindian Research Unit*. University of Guyana, Georgetown, 1990.
- GOW, P. "Aprendiendo a defenderse: la historia oral y el parentesco en las comunidades nativas del bajo Urubamba". *Amazonia Indígena*, v. 16, p. 10-6, 1990.
- OVERING, J. "The aesthetics of production: the sense of community among the Cubeo and the Piaroa". *Dialectical Anthropology*, v. 14, p. 159-75, 1989.
- OVERING, J. "The Shaman as a Maker of Worlds: Nelson Goodman in the Amazon". *Man*, v. 25, p. 602-19, 1990.
- PRICE, R. *First-Time: the historical vision of an Afro-American people*. Baltimore: The Johns Hopkins Univ. Press, 1985.
- RIVIÈRE, P. *Individual and society in Guiana*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1984.
- SANTOS-GRANERO, F. *The power of love: the moral use of knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*. London: The Athlone Press, 1991.
- VANSINA, J. *Oral tradition: a study in historical methodology*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1968.
- VANSINA, J. *Oral tradition as history*. London: James Currey, 1985.
- ZUMTHOR, P. *Introduction à la poésie orale*. Paris: Seuil, 1983.